Sünde und Gnade

nach der Vorstellung des älteren Judentums,
besonders der Dichter der sog. Busspsalmen.

Habilitationsschrift

der

hochwürdigen theologischen Fakultät

der

Universität Jena

eingereicht von

Willy Staerk
Lic. theol. Dr. phil.

Tübingen
Druck von H. Laupp jr.
1905.

Sonderabdruck aus der unter dem gleichen Titel im Verlage von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen erscheinenden Schrift des Verfassers.

Die nachfolgende Arbeit ist auf Antrag des Herrn Prof. D. B. Baentsch von der theologischen Fakultät als Habilitationsschrift genehmigt worden.

D. A. Hilgenfeld
d. Z. Dekan.

In der christlichen Kirche zählt man seit alter Zeit sieben Busspsalmen. Es sind das die Lieder 6 32 38 51 102 130 143 unseres kanonischen Psalters. Luther hat den Begriff und die Auswahl aus der katholischen Tradition in die evangelische Kirche herübergenommen und sie als altes Erbgut eingebürgert. Aber ihre Schätzung beruht jetzt wohl mehr auf dieser ihrer kirchlichen Vergangenheit* als auf ihrem religiösen Wert. Das zeigt sich darin, dass die Busspsalmen, abgesehen von Ps. 51, in den liturgischen Formen eine geringe Rolle spielen und in den altkirchlichen Perikopen überhaupt nicht vertreten sind.

In der Tat ist die, wohl erst auf christlichem Boden vollzogene Auswahl und spezifische Wertung dieser Lieder wenig glücklich. Sie beruht auf einem Verständnis der Gebete, die ihrem ursprünglichen Sinne nicht gerecht wird. Ein Busslied in eigentlichem Sinne ist nur der 38. und 51. Psalm, während Ps. 32 über den Wert der Busse und Beichte spekuliert. Das Gebet Ps. 130 verbindet die flehentliche Bitte um Gottes Hilfe in der Not mit dem Gedanken, dass der Fromme nur von seinem verzeihenden Erbarmen lebt, lässt also mehr den Glauben an die Sündenvergebung als Bekenntnis und Busse in den Vordergrund treten. Die Lieder Ps. 6 102 und 143

aber sind überhaupt keine Busslieder. Sie gehören zu der grossen Klasse der Bittgebete des Psalters und sprechen, wenn überhaupt, nur andeutungsweise von Sündenschuld als der Ursache der Not des Beters. Jedenfalls steht in ihnen weder die Sündenerkenntnis, noch gar die Beichte beherrschend im Mittelpunkt.

Wir können also die sog. Busspsalmen nicht, wie man das von vornherein erwarten möchte, als besonders wertvolle Zeugnisse für die Frage nach den Vorstellungen über Sünde und Gnade, Busse und Vergebung im älteren Judentum heranziehen. Die Bedeutung, die sie in der christlichen Kirche erlangt haben, darf uns über ihren wirklichen Wert als Dokumente der Frömmigkeit jener Zeit nicht täuschen. Nur nach ihrem objektiven religiösen Gehalt und nur als unmassgebliche Proben aus einer grösseren Zahl von religiösen Dichtungen der nachexilischen Zeit, die die hier lebendigen Anschauungen über das Verhältnis von menschlicher Sünde und göttlicher Gnade widerspiegeln, kommen sie für uns in Betracht und können sie den Ausgangspunkt der nachfolgenden Darstellung bilden.

Da es sich aber hierbei wesentlich um die Deutung und Ausschöpfung der religiösen Dichtungen des Judentums, die uns in der Sammlung der Psalmen vorliegen, handelt, können wir an einem Problem nicht vorübergehen, das noch immer nicht zu einer allseitig anerkannten Lösung gekommen ist, der Frage nach dem „Ich" der Psalmen.

Für das rechte Verständnis der im folgenden benutzten Lieder muss unseres Erachtens grundsätzlich festgehalten werden, dass wir in allen sog. „Ich"-Psalmen

persönliche Bekenntnisse frommer Juden, die einer bestimmten Situation ihre Entstehung verdanken, vor uns haben. Die allegorische Umdeutung des „Ich" auf die Gemeinde lehnen wir mit Duhm u. a. entschieden ab. Sie wird in der Tat durch ihr Alter — schon die Synagoge hat die Psalmen so gelesen, vgl. die Doppelüberschrift zu Ps. 30! — nicht besser. Das „Ich" der Psalmen ist ursprünglich ein Individuum mit seinen kleinen oder grossen Nöten, seiner Sorge und Sündenangst, seiner Furcht und seiner Hoffnung auf Jahwes Hilfe, seinem Gottvertrauen und kindlichen Frohgefühl über erfahrene Erhörung des Gebets, ein Mensch von Fleisch und Blut wie wir, nichts anderes. Mit dem schemenhaften Abstraktum „Gemeinde" kann wirklich geschichtliche Interpretation dieser Lieder nichts anfangen. Gewiss, es liegt in dem Wesen und Ursprung dieser frommen Bekenntnisse und Gebete, dass sie so bald als Ausdruck des religiösen Gemeinbewusstseins gewertet wurden. Denn sie spiegeln das Glaubensleben der Chasidim, der Frommen, nach seinen verschiedenen Erfahrungen und Stimmungen wieder, und beides, die Situation und ihr Reflex in der Seele des Chasid, war bei aller Besonderheit doch auch wieder typisch. Wie es dem einzelnen Frommen im Kampfe mit den „Gottlosen" oder mit dem Feinde im eigenen Herzen erging, wie er im Unglück verzagte, weil sein Leiden ein Triumph der Widersacher Gottes war, oder im Bewusstsein durch Jahwes Eingreifen gerettet zu sein, aufjubelte, weil sein Glaube gesiegt hat, so empfanden es die gleichgestimmten Seelen mit: des einzelnen Not war ihrer aller Not, des einzelnen Rettung eine Rechtfertigung ihrer aller, vgl. Ps. 69 $_{7}$:

„Lass nicht in mir zu Schanden werden, die auf dich hoffen,
Jahwe der Heere;
Lass nicht in mir beschämt werden, die dich suchen,
Gott Israels!"

Dieses Solidaritätsbewusstsein der Frommen gibt ihren Gebeten allerdings den Charakter des gemeinschaftlichen Zeugnisses, aber trotzdem sind diese, wie jedes echte Gebet und wie alle religiöse Lyrik, durchaus subjektiver und persönlicher Natur. Was dem frommen Sänger die Zunge löst, ist zunächst *seine* Not und Angst, *seine* Sehnsucht nach Gottes Angesicht, *seine* Errettung und Erlösung, also persönlichstes Heilsbedürfnis, persönlichste Heilserfahrung.

Es ist wichtig, sich diesen Charakter der Ich-Psalmen als Zeugen individueller Frömmigkeit bei der Verwertung der von Sünde und Gnade handelnden Lieder stets zu vergegenwärtigen. —

1.

Wir beginnen unsere Darstellung mit der Frage: *Worin besteht die Sünde des frommen Sängers?* Diese in den Vordergrund zu stellen, veranlasst uns ebensosehr das sympathische Interesse an den religiösen Persönlichkeiten, die uns in den Gebeten um Vergebung oder in Lobpreisungen des gnädigen Gottes entgegentreten, als das dem Erforscher inneren Lebens selbstverständliche Verlangen, die Höhenlage der Frömmigkeit, deren Zeugen diese Psalmen sind, so scharf als möglich zu bestimmen — von unserem besonderen christlichen Interesse an Liedern, die durch kirchliche Rezeption zur Norm der christlichen Sünden- und Bussstimmung erhoben worden sind, hier zu schweigen. Denn

aus dem, was der Mensch als Sünde ansieht und wie er es wertet, ob als gelegentliche Verfehlung oder als prinzipiellen Mangel, erkennt man Art und Tiefe seines religiösen Lebens.

Leider lassen uns unsere Quellen hierbei fast ganz im Stich. Wir müssen bei der Frage nach dem konkreten Inhalt des Sündenbewusstseins die Erfahrung machen, dass die Dichter der Psalmen über die einzelne Handlung oder die Worte und Gedanken, durch die sie gesündigt zu haben glauben, schweigen, genau so wie sie über die Persönlichkeiten ihrer Feinde, vor denen sie im Gebet zu Jahwe Schutz suchen, über deren Tun und Treiben uns meist nur ganz allgemeine Angaben machen. Duhm hat mit Recht bemerkt, dass letzteres seinen Grund in dem Gelegenheitscharakter der Mehrzahl dieser Lieder hat. Die Nöte des Dichters waren der beschränkten Oeffentlichkeit, für die ihre Herzensergüsse zunächst bestimmt waren, dem kleinen Kreise der religiösen Gesinnungsgenossen, bekannt. Es genügte daher angesichts der in dem Parteikampfe oft wiederkehrenden Situationen die nur andeutende Charakteristik. Die Zeitgenossen verstanden den Dichter, der an die Kanonisierung seiner Liedchen gewiss nicht gedacht hat. Auch die uns besonders interessierenden Lieder haben diesen Gelegenheitscharakter, und der Grund für die Zurückhaltung der Dichter in der näheren Beschreibung des Sündenbewusstseins wird ein ähnlicher sein: die frommen Kreise kannten die Gewissensnöte, die in diesen Gebeten nach Ausdruck rangen, aus eigener Erfahrung.

Vielleicht war es auch den Frommen schwer, die Sünde, deren sie sich schuldig fühlten, im einzelnen ge-

nauer anzugeben. Es ist doch merkwürdig, dass in den Psalmen verhältnismässig wenig von besonderen Sünden die Rede ist. Bei den „Gottlosen“ und „Sündern“ wohl, aber damit sind die Heiden oder die abtrünnigen Volksgenossen gemeint. Das Sündenbewusstsein der Frommen dagegen findet überhaupt selten Ausdruck. Und doch war es im älteren Judentum lebendig. Das beweisen die gesetzlichen Vorschriften über Schuld- und Sündopfer, die die Vergehen des einzelnen Juden, und nicht bloss die kultischen, sühnen. Das beweisen ferner die für die Volksgemeinschaft dargebrachten Opfer, vor allem das Ritual des grossen Versöhnungstages, und die Wertschätzung des allgemeinen Fastens. Das beweist endlich die dem Judentum eigentümliche Geschichtsbetrachtung, die in den Leiden der Gegenwart die Folgen der Sünden der Väter sieht und die auch im Psalter poetischen Ausdruck gefunden hat.

Es muss im Wesen der gesetzlichen Frömmigkeit liegen, dass die Chasidim so wenig von ihren Sünden sprechen, selbst da, wo sie Grund dazu haben, ihr Herz vor Gott auszuschütten.

Das Gesetz unterscheidet bekanntlich zwei Arten von Sünden, die eigentlichen Wort- und Tatsünden und die Irrtumssünden. Jene werden, wie die juristisch-religiöse Sprache sagt, mit erhobener Hand (ביד רמה), diese im Irrtum (בשגגה)* begangen. Sünde als Irrtum und Versehen aber ist nur da möglich, wo das Rituelle und die Moral der Kasuistik herrschen, und wo auch das rein Kreatürliche, also Zufällige und ganz ausserhalb der ethischen Sphäre Liegende mit ihr in Zusammenhang gebracht wird. Das tut die jüdische Gesetzesreli-

gion durch ihren Heiligkeitsbegriff. Das reine Herz und die reine Speise, die sittliche und kultische Reinheit stehen hier nebeneinander, vgl. Lev. 5 1—6, nicht gleichwertig, denn das Gesetz macht in der Sühnung der Sünden grosse Unterschiede, aber doch zu dicht, als dass der spezifische Unterschied klar zur Erkenntnis kommen konnte. Und die Moral kommt bei aller Feinheit des Empfindens über den Standpunkt blosser Gesetzgebung nicht hinaus; sie ist ein System von Lebensregeln, keine prinzipielle Ethik. Darum sündigen die Frommen oft, ohne es zu wissen und zu wollen. Und das sind für sie besonders drückende Sünden. Sie zu bekennen und durch Beichte und Opfer zu sühnen ist nicht immer möglich, denn:

> „Irrtumssünden — wer bemerkt sie?
> Von verborgenen (Sünden) sprich mich frei" (19 13).

Daher nur allgemein dem Gefühl, gesündigt zu haben, Ausdruck gegeben wird.

Es wird sich allerdings in den Sündenbekenntnissen der frommen Psalmendichter wesentlich um religiöse und moralische Verschuldungen, Gedanken- und Tatsünden handeln. Zwar konnten auch andere als kultische und rituelle Vergehen durch Opfer gesühnt werden, aber die Beichte war doch das vorzügliche, von vielen sogar für das einzig passende gehaltene Mittel für moralische Sünden. An diese haben wir daher in erster Linie zu denken, wenn wir das Sündenbewusstsein der Frommen inhaltlich näher zu bestimmen versuchen.

Eine ganze Reihe von Psalmen ermöglicht uns das. Betrachten wir zunächst Ps. 17 und 39.

In ersterem Gedicht bittet ein „Abgesonderter" *,

d. h. ein zur Partei der Chasidim Gehöriger in naivem Vertrauen auf seine Frömmigkeit um Jahves Schutz. Was ihn vor seinem Gott empfiehlt und ihm Anspruch auf dessen Schutz und Hilfe verbürgt, ist die Tatsache, dass er sich von Wort- und Gedankensünden freihält. Er lügt nicht und sinnt nicht auf Böses, sondern befleissigt sich einer tieferen Frömmigkeit: er kritisiert nicht Gottes Weltregiment, wie es der Dichter des 73. Psalms getan hat, ehe ihm die Augen für Gottes geheimnisvolles Walten geöffnet waren. Er murrt nicht über das irdische Glück der Gottlosen und hadert nicht mit seinem Gott, wenn einmal die Frömmigkeit ihres Lohnes verlustig zu gehen scheint. Dieser Tugend des Schweigens zu Gottes unbegreiflichem Tun eifert auch der Dichter von Ps. 39 nach, nur dass es ihm nicht gelingt, den Pessimismus durch kindliches Vertrauen auf Jahwes Gerechtigkeit und Treue zu überwinden. Er hat sich zwar vorgenommen

„Ich will wahren meine Wege
Vor dem Sündigen mit meiner Zunge,
Will meinem Munde einen Zaum machen *,
Solange der Gottlose vor mir ist“,

und er hat auch diesen Vorsatz gehalten, aber es loderte in seinem Denken wie Feuer auf (39 3), das Problem von des Menschen Vergänglichkeit quälte ihn und presste ihm die schwermütige Frage ab:

„Lass mich wissen, Herr, mein Ende
Und das Mass meiner Tage, was es sei.“

Scheltende Kritik an Jahwes Weltregiment, laute oder heimliche Opposition gegen ihn, unfromme und unziemliche Reden, wie sie Hiobs Weib im Volksbuche vom frommen Dulder führt, das ist die Sünde, vor der sich

die Frommen besonders hüten müssen, weil sie ihr gar zu leicht erliegen. An sie werden wir in erster Linie denken dürfen, wenn wir die oben gestellte Frage beantworten wollen. Die Erkenntnis, in schwachen Stunden dem Zweifel an Gottes Güte Raum gegeben zu haben, verbindet sich mit der Tatsache physischen Leidens und erzeugt in dem Frommen das Gefühl, von Gott um der Sünde willen gestraft zu werden, und das Bedürfnis, ihm zu beichten.

Aber auch aus dem positiven Ideal der Gesetzestreuen können wir einen Rückschluss auf die konkreten Sünden der Frommen ziehen. Wellhausen hat treffend bemerkt, das im Psalter aufgestellte Ideal des frommen Juden beweise nur, dass sie schlicht und recht zu sein wünschten; vielleicht waren sie es gerade nicht. Auch das wird ein Grund dafür sein, dass das religiös-ethische Ideal wesentlich negativ zum Ausdruck kommt: wer Bürgerrecht in Jahwes Hause beansprucht, tut dies und das nicht, d. h. er bemüht sich, es möglichst nicht zu tun. Hierfür haben wir in dem, neuerdings auf essenischen Ursprung zurückgeführten Lied Ps. 15 — „eine Art Beichtspruch“ (Duhm) — ein wertvolles Zeugnis. Die Frömmigkeit der Kreise, aus denen dieses Bekenntnis stammt, erschöpft sich darin, dem jüdischen Mitbürger gegenüber sich vor Wort- und Tatsünden zu hüten, also im besonderen im täglichen Leben Lug und Trug, Verleumdung und Klatsch, Wucher und Bestechlichkeit zu meiden, selbst wenn es zum eigenen Nachteil ist, und andererseits sich mit den Gleichgesinnten solidarisch zu fühlen, also die Gottlosen, die von Gott „Verworfenen“ *, zu hassen und die Musterknaben

der Frömmigkeit, die „Fürchter Jahwes“, von denen man dankbar Belehrung und Zucht annimmt (141_{5}), zu ehren *. Auch der Dichter des 24. Psalms preist dieses Ideal der reinen Hände und des reinen Herzens, vgl. 3:

„Wer darf hinaufsteigen auf Jahwes Berg,
Wer stehen an seiner heiligen Stätte?
Wer reine Hände hat und ein lauteres Herz
Und wer seine Seele nicht zum Bösen erhebt“,

und Jes. 33_{15} heisst es, nur der entgeht dem Gericht, der „in Gerechtigkeit wandelt und Gradheit redet“ **.

Negativ, aber mit erfreulicher Deutlichkeit schildert der Dichter von Ps. 50_{16} ff. das Ideal des „Gesetzestreuen“. Er wendet sich — ich halte 50_{16-23} für ein besonderes Fragment, das durch die Glosse „und zum Gottlosen spricht Gott“ mit 50_{1} ff. verbunden ist — gegen blosses Namenjudentum, das sich mit dem Munde zum Gesetz bekennt, in der Gesinnung und im Tun aber es mit den „Gottlosen“ hält:

„Was hast du von meinen Satzungen zu reden
Und meinen Bund auf den Lippen zu führen,
Wo du doch Zucht hasst
Und meine Worte hinter dich wirfst!

Wenn du einen Dieb siehst, hältst dus mit ihm (l. ותרץ ohne עמו)
Und mit Ehebrechern hast du Gemeinschaft,
Deinen Mund lässt du in Bosheit sich ergehen (שִׁלַּחְתָּ)
Und deine Zunge flicht Trug;

Setzst dich hin und redest wider deinen Bruder,
Gegen den leiblichen Bruder stösst du Schimpfworte aus.
Das tatest du, ich aber schwieg;
Da dachtest du, ich sei wie du (l. היות כמוך).

Das Verleumden und Klatschen scheint also auch in den Kreisen der Chasidim im Schwange gewesen zu sein*.

Es ist klar, dass die Frommen sich angesichts dieser Forderungen nicht immer von Sünden, wie man sie mit Fleiss bei den „Gottlosen“ nachwies**, freihielten, und wohl oft nicht halten konnten. Gerade Lebensregeln, wie sie Ps. 15 $_3$ u. $_4$ aufstellen: Frieden mit den Glaubensgenossen halten und mit den Abtrünnigen jeden Verkehr aufheben, mögen ohne gesellschaftlichen und geschäftlichen Nachteil nicht immer erfüllbar gewesen sein. Die Mahnung 37 $_3$ „Vertraue auf Jahwe und tue das Gute, bewohne das Land und übe Treue“***, wird aus lebhaftem Empfinden des Konfliktes mit dem religiös-sittlichen Ideal, in den der Fromme oft bewusst oder unbewusst, in Uebereilung oder durch Zwang der Umstände, getrieben wurde, gesprochen und von allen Gesetzestreuen dankbar angeeignet worden sein. Aber von dem Bewusstsein, fortgesetzt der Versuchung zur Sünde ausgesetzt zu sein, konnte sie nicht befreien. Daher Bitten wie Ps. 19 $_4$:

> „Auch von den Uebermütigen halte fern deinen Knecht,
> Lass sie nicht über mich herrschen!
> Dann werde ich vollkommen sein und rein
> Von grosser Schuld“;

und 125 $_3$ f.:

> „Denn nicht wird das gottlose Regiment bleiben
> Ueber dem Los (Lande) der Gerechten,
> Damit nicht die Gerechten ausstrecken
> Ihre Hände zum Frevel.“

Man sieht hier deutlich, wo die Versuchung für die Frommen lauerte. Es muss ihnen doch recht schwer geworden sein, sich von den Kreisen der זדים und בגדים,

der Skeptiker und Weltkinder, fern zu halten und die Sünde des „Wankens in den Pfaden Jahwes“ zu meiden, trotzdem die rechten Gläubigen vor dieser Gesellschaft ekelte (119_{158}, 139_{21}), — so schwer, dass Gott selber ihrem guten Willen durch sein Eingreifen in die Verhältnisse zu Hilfe kommen sollte. Die energielose, pharisäische Ethik der völligen Absonderung von den ἁμαρτωλοι war der notwendige Ausweg aus diesem Dilemma.

Das ist die Frömmigkeit des Durchschnittsjudentums, von dem wir in Ps. 32 und 38 typische Beispiele haben. Sie ist wesentlich negativ und gegensätzlich bestimmt. Nicht an Gottes Gerechtigkeit, d. h. der sittlichen Weltordnung, wie sie die Juden verstanden, zweifeln und nicht sitzen, wo die Spötter sitzen, d. h. nicht von dem in Gesetz und frommer Sitte vorgeschriebenen Lebensideal in Wort und Tat abweichen, das bedeutet fromm sein, — eine biedere bürgerliche Moral in antik partikularistischer Umzäunung auf der Grundlage unreflektierten Gottvertrauens und naiver Lohnsucht, aber wohl meist ohne ein tieferes Sündenbewusstsein. Denn Sünde begeht, wer in diesen Stücken aus Irrtum oder Schwachheit vom rechten Wege abweicht. Das ist aber gerade charakteristisch für die jüdische Durchschnittsfrömmigkeit: die Sünde ist ihr nur ein einzelner Vorgang, ein gelegentliches „Wanken in den Pfaden Jahwes“ aus Schwachheit oder Irrtum, für das unter den gegebenen Weltverhältnissen und bei der Eigenart der göttlichen Thora der Fromme nur zum Teil verantwortlich erscheint — warum lässt Gott auch die Sünder gewähren und bindet das Leben seiner Frommen an so schwierige Satzungen!

2.

Ist aber die Sünde nichts Habituelles am Menschen, sondern ein isolierter Vorgang, und nicht eigentlich Tat des freien Willens, sondern ein Komplex von Verhängnis, Irrtum und sittlicher Schwachheit, dann wird es dem Frommen auch nicht leicht, zu erkennen, d a s s er sich versündigt hat. Gott muss es ihm oft erst sagen, dass das Verhältnis zwischen ihm und dem Menschen durch Sündenschuld gestört ist. Das geschieht, indem er Unglück über den Frommen bringt, körperliches Leid durch Krankheit oder Verfolgung. Da fühlt er dann Gottes Hand schwer auf sich liegen und merkt, dass Gott mit ihm Gericht hält. Da schlagen die Fluten der Sündenschuld über ihm zusammen und drohen ihn zu verschlingen (38 5). Der Beter in Psalm 32 schwieg über seine Sünde, aber nicht aus Trotz und Verhärtung, wie die Randbemerkung zur ersten Strophe („und in dem kein Trug ist") meint, sondern weil er unwissentlich gesündigt hatte. Erst das Unglück, das Gott über ihn verhängte, brachte ihn zur Besinnung über sich.

Um so schlimmer also, wenn die göttliche Mahnung auszubleiben scheint. Denn dann tritt an den Frommen die Versuchung des Uebermutes heran, vgl. 30 7:

„Ich dachte in meiner Sicherheit *
Ich werde nicht wanken."

Das ist die Kehrseite dieser moralistischen Frömmigkeit und dieses unterchristlichen Sündenbegriffs, der von dem νομος της ἁμαρτιας im Menschen nichts weiss: der unbesiegliche Optimismus und die naive Selbstgerechtigkeit des nachexilischen Judentums.

Der Durchschnittsfromme zeigt oft eine erschreckend

oberflächliche Selbstzufriedenheit und ein mehr als naives Bewusstsein, Gott wohlgefällig zu sein. Ein Optimismus, wie ihn der Dichter von 30_{6} zeigt und so kindliche Selbstempfehlungen, wie wir sie z. B. 17_{3} ff., 18_{21-27}, 69_{6} * lesen, sind psychologisch nur bei einem Menschen zu begreifen, dem die Sünde nicht eine dämonische Macht, sondern etwas ausserordentlich einfaches und greifbares, darum leicht zu vermeidendes ist. Man muss den das Leben dieser Frommen tragenden Glauben an die „seelenerquickende“ und „herzerfreuende“ Kraft der Thora (vgl. 19_{8} f.) kennen, um diese Auffassung ganz zu verstehen. Das Gefühl, den Weg zur Seligkeit im Gesetz schwarz auf weiss zu haben, konnte in den Köpfen des jüdischen Kirchenvolkes den Gedanken an das servum arbitrium gar nicht aufkommen lassen. Ihnen half die Thora so gewiss zu einem ansehnlichen Konto im Buche des Lebens wie dem katholischen Christen die Mutter Kirche und die Fürbitte der Heiligen. Man brauchte sich ja nur Mühe zu geben, ihre Gebote nach besten Kräften und bestem Willen zu erfüllen und im übrigen dem gnädigen Gotte, der seine Frommen nicht verlässt, zu vertrauen.

Bisweilen nimmt diese selbstbewusste Frömmigkeit Formen an, die unserem geläuterten Empfinden fast frivol klingen. Verdirbt uns schon das fast regelmässig wiederkehrende und auch Psalm 32 und 38 nicht fehlende Ineinander von echten Gebetstönen und Ausdrücken unfeinen Hasses gegen die „Gottlosen“ (vgl. das typische Gebet Psalm 26) den reinen Genuss so vieler dieser Psalmen, so wirkt die fanatische Frömmigkeit des Beters von Psalm 44, der Jahwe sein trotziges „Warum hast du

uns Frommen das getan“? entgegenschleudert, geradezu abstossend. Sie wird uns aber geschichtlich verständlich, wenn wir beachten, dass in den makkabäischen Freiheitskämpfen etwas von dem Geiste des alten Israel wiederauflebte. Auch von seinem religiösen Leben, denn der verzweifelte Schrei „Erwache, Herr, warum schläfst du!“, der in diesem Zusammenhange und aus dem Munde dieses Beters gewiss keine konventionelle, poetische Floskel ist, verrät mit seinem derben Anthropomorphismus mehr als den Ueberschwang augenblicklicher Erregtheit. Es liegt in diesem Appell etwas von dem Glauben an den launischen Jahwe der Heerscharen, der zu Zeiten auch einmal die Weltgeschichte ihren eigenen Weg gehen zu lassen schien.

Der optimistischen Auffassung von Sünde und Schuld und dem naiven Selbstbewusstsein entspricht die Anschauung von der Busse und Sündenvergebung.

Wenn der Fromme in seinem Unglück die strafende und züchtigende Hand Gottes erkennt, sein Elend als Aufforderung zu einer Revision seines Herzenszustandes betrachtet und seine Sünden bekennt, so darf er der göttlichen Vergebung gewiss sein. Die Beichte hat also sühnende Kraft, sie ist die Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes.

In den Leiden des Frommen tritt die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes zu gleicher Zeit in Wirksamkeit. Als der Heilige muss Jahwe alle Sünden heimsuchen an den Tätern, er legt freilich verschiedene Massstäbe an. Die Heiden und die Gottlosen in seinem Volke straft er im Zorn, also als Gott des Gerichts und der Rache,

aber den Frommen erweist er in der Art der Strafe seine spezielle Gerechtigkeit, d. h. seine aus dem Bundesverhältnis und den Verheissungen fliessende Treue und Huld. Er straft den Frommen, indem er ihm damit zugleich hilft, nicht als Richter, sondern als Gott der Verheissung und Gnade — daher die Bitte um eine massvolle Züchtigung, die an seiner Gerechtigkeit nicht irre macht. Das soll der Fromme aber auch demütig durch das Bekenntnis seiner Sünde eingestehen:

„Damit du Recht habest in deinem Spruch,
Rein dastehst in deinem Richten“ (51 6).

Damit ist der göttlichen Forderung Genüge getan und die Trübsal wandelt sich in eitel Freude. Das lehrt mit dürren Worten der 32. Psalm. Solange der Fromme sich nicht zum Bekenntnis seiner Schuld entschliessen konnte, sass er in Not und Elend, sobald er gebeichtet hatte, tilgte Gott seine Sünde. Im Zusammenhange dieses Lehrgedichtes, das allen Frommen den Rat gibt, zur Zeit der Drangsal zu Gott zu beten, um seiner helfenden Hand gewiss zu sein, und das ausdrücklich dem Schicksal der Toren und Gottlosen, die den Segen der Beichte verachten, das äussere Glück der bussfertigen Frommen gegenüberstellt, kann das nur heissen, dass die Beichte mit der Ursache der Not, der Sündenschuld, diese selbst beseitigt, dass durch sie also das äussere Wohlergehen des Beters garantiert wird. Natürlich schliesst das zugleich die Befreiung vom bösen Gewissen ein, aber diese ist doch nur Begleiterscheinung. Wichtiger, weil allein die Vergebung greifbar beweisend, ist die äussere Rehabilitation, ohne die der Fromme eben die vergebende Gnade Gottes nicht erfahren hätte, vgl. besonders 40 13

„Daran erkenne ich, dass du Gefallen an mir hast, dass mein Feind nicht über mich triumphiert.“ Die Beichte ist Zweck und sichere Gewähr derselben (38 16 u. 19).

Die flache Glückseligkeitslehre des jüdischen Vergeltungsglaubens, dem das Menschenloos in greifbarem Zusammenhang von Gut und Böse, Glück und Unglück steht*, beherrscht also die Sünden- und Bussvorstellung wie den Begriff der Vergebung. Er ist vom christlichen Standpunkt aus durchaus minderwertig, weil er von der inneren Erlösung von Sünde und Schuld durch die Macht des in Gott gebundenen Willens zum Guten, der das irdische Schicksal unter sich zwingt, nichts weiss. Die Erfahrung des frommen Dichters von dem Segen der Vergebung (32 1 f.) ist eine naive Selbsttäuschung, denn erneutes Unglück wird ihn in den Zustand, aus dem er sich eben durch Reue und Beichte erhoben hat, zurückwerfen. In demselben Augenblick, wo er sich der Versöhnung mit Gott rühmt, widerlegt er sich selbst, indem er den Zusammenhang von Sünde und äusserem Leid konstatiert. Er predigt die billige Weisheit von Prov. 28 13: „Wer seine Sünden verhehlt, wird kein Glück haben, wer sie aber bekennt und lässt, wird Barmherzigkeit erlangen“ und zeugt wider Willen dafür, dass Israel mit Unverstand um Gott eiferte, weil es in dem besten, was es in seiner Religion hatte, seinem Gottvertrauen, auf diese Welt nicht verzichten wollte.

3.

Gegen die hier vorgetragene Auffassung von der Sünde als bloss aktueller, als eines jeweiligen Versehens aus Irrtum oder Schwachheit scheint zweierlei zu sprechen.

Zunächst die Tatsache des aus dem eigentümlichen

jüdischen Geschichtspragmatismus resultierenden *allgemeinen Schuldbewusstseins* des Volkes, von dem auch die Psalmen Zeugnis ablegen. Aus Gebeten wie Psalm 106_6 ff., Neh. 9_1 ff., Esr. 9_6 ff., Dan. 9_4 ff. u. a. kennen wir diese im Judentum tatsächlich vorhandene Stimmung. Die Sünden der Väter, mit denen sich die Nachgeborenen solidarisch verbunden fühlten, lasteten auf dem unglücklichen Volke und erzeugten das Gefühl, dauernd unter Gottes Zorn zu stehen. Wie verträgt sich dieses allgemeine Sündenbewusstsein mit dem von uns konstatierten laxen Begriff von Sünde und Schuld? Man sollte meinen, dass es gerade in den Kreisen der Chasidim, denen die Not des Volkes wahrlich zu Herzen ging, lebendig war und auf deren Frömmigkeit bestimmend einwirkte. Die Sünde des einzelnen vergrösserte doch das Schuldkonto der Gesamtheit. Das scheint aber keineswegs der Fall gewesen zu sein. Von der drückenden Last einer allgemeinen Sündhaftigkeit merkt man bei ihnen sehr wenig, wohl aber viel von naiver Freude über die eigene Gerechtigkeit und über den gütigen, huldreichen Gott, der sein Volk je und je geliebt hat, vgl. besonders Ps. 103. Man muss sich doch wohl auch in diesem Punkte vor Verallgemeinerungen hüten. Jenes nationale Sünden- und Schuldgefühl, wenn man so sagen darf, scheint die grosse Masse der Frommen wenig und nur zeitweise ergriffen zu haben*, entsprach auch wohl oft mehr einem kirchlichen Bedürfnis als der einfachen Laienfrömmigkeit, vgl. die schöne liturgische Komposition Psalm 85. Vielleicht hat Duhm recht, wenn er in dem liturgischen Bussgebet Ps. 106 mehr eine Probe geistlicher Pädagogik, als ein Zeugnis lebendiger volkstümlicher

Frömmigkeit sieht. Das Sündenbewusstsein des einzelnen blieb von solchen periodisch auftretenden Stimmungen im allgemeinen unberührt und entwickelte sich unter dem Einfluss der individuellen Vergeltungslehre Ezechiels, nach der jeder für seine Sünden verantwortlich gemacht wird. Wäre das Gemeingefühl hier von bestimmender Stärke gewesen, so hätten es sich die Frommen mit ihrem Glauben an die Vergebung der Sünden nicht so leicht gemacht. Uebrigens wurde dieses Solidaritätsgefühl im Judentum je mehr und mehr durch die Tatsache geschwächt, dass der Gottlosen im eigenen Volke nicht wenige waren — dafür ist der Psalter fast auf jeder Seite ein Beweis.

Aber ist nicht die Sünde doch mehr als gelegentliche Schwachheit und Irrtum? Ist sie nicht tief im Wesen des Menschen begründet? Es ist in den Psalmen öfter davon die Rede, dass Gott um der Schwäche der menschlichen Natur willen Gnade und Barmherzigkeit walten lasse, wo er mit der Strenge des Richters die Sünde strafen sollte. Der Dichter von Ps. 103 13 f. motiviert Gottes erbarmende Liebe mit den sündigen Menschen damit, dass er unser „Gebilde“, unseren Ursprung aus vergänglichem Stoffe, wohl kennt: er weiss, dass wir „Staub“ sind; und 78 39 heisst es, Jahwe habe den immerfort sündigenden Vätern seine Langmut erzeigt, weil er daran dachte, dass sie „Fleisch“ und ein „vergänglicher Hauch“ seien. Die Meinung ist also, dass die Sündhaftigkeit des Menschen mit dieser seiner vergänglichen Natur in engster Beziehung steht, mit ihr in demselben Masse zusammengehört, wie nach Gen. 6 3 der göttliche Geist mit der Fleischesnatur unvereinbar ist. Der Mensch

kann, weil er Staub und Fleisch ist, nicht anders als sündigen, die Sünde ist also etwas seinem Wesen anhaftendes. Diese Anschauung begegnet auch sonst in der Literatur des Alten Testaments, von Gen. 8 21 an bis 2. Chron. 6 36. Auf ihr ruht die Polemik der Freunde Hiobs, mit der sie alle Einwürfe des Dulders gegen den herrschenden Vergeltungsglauben niederschreien, während er selbst diese physische und moralische Schwäche des Menschen gar nicht leugnet, vgl. 4 17 ff.:

> „Ist vor Eloah ein Mensch gerecht,
> Ein Mann rein vor seinem Schöpfer?
> Siehe, seinen Dienern traut er nicht,
> Seinen Engeln legt er Irrung bei.
> Nun gar denen, die in Lehmhäusern wohnen,
> Die auf Staub gegründet sind u. s. w."

und 14 1 ff.:

> „Der Mensch, vom Weibe geboren,
> Kurz an Tagen und satt von Unrast, —
> Wie eine Blume sprosst er auf und welkt,
> Flieht wie ein Schatten und bleibt nicht.
> Und den fasst du ins Auge?
> Den (אתו) bringst du ins Gericht mit dir?
> Wie käme Reines vom Unreinen!"

Die Psalmendichter sprechen diesen Gedanken nicht immer mit klaren Worten aus wie 143 2: „Gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht, denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht", 130 3:

> „Wenn du Sündenschuld bewahren wolltest, Jah,
> Herr, wer könnte bestehen?"

65 2 f.:

> „Zu dir kommt alles Fleisch
> *Der Sünden wegen* *
> Wurden *uns* zu gross unsere Sünden,
> Du sühnst sie."

Bisweilen kommt das Bewusstsein von dem allge-

meinen Sündenverhängnis mehr in der über dem Gebet liegenden gedämpften Stimmung zum Ausdruck, wie z. B. in dem herrlichen 90. Psalm, der in ergreifenden Tönen die Ewigkeit des richtenden Gottes der Vergänglichkeit des unter der Last seiner Sündenschuld dahinschwindenden Menschengeschlechts gegenüberstellt. Aber es vertieft sich hier zur Erkenntnis der Sünde als das Leben beherrschender Macht. Der Dichter schliesst sein schwermütiges Gebet mit der Frage:

„Wer erkennt deines Zornes Gewalt,
Und wer achtet auf deinen Grimm?“, *

und fügt daran die Bitte um rechte Einsicht in Gottes Ratschluss über den Menschen. Diese Erkenntnis fehlt den meisten, weil sie von Gottes Zorn, d. h. der Wirkung desselben, der Kurzlebigkeit des Menschen, eine falsche Vorstellung haben. Ihr Grund ist die Sündenschuld, deren Allgemeinheit dem gemeinsamen Todesverhängnis und der für alle Menschen erfahrbaren Mühsal und Nichtigkeit des Erdenlebens entspricht. Es ist nicht so, dass die Wolke des göttlichen Zornes je und je vor der Sonne seiner Gnade weichen muss, sondern sie lastet unaufhörlich auf der Seele des Menschen, weil der ewige Gott die Sünde des Menschen immerdar vor Augen hat. In diese trüben Gedanken mögen bestimmte nationale Erfahrungen verwoben sein, aber der Dichter spricht von dem Schicksal des einzelnen, nicht von der „Gemeinde“. Was jeder an sich selbst erfahren kann und erfahren muss, bewegt sein Herz. Darum handelt es sich auch um die Sünden des einzelnen, nicht um ein allgemeines historisches Sündenbewusstsein. Und diese individuelle Sünde ist mehr als aktuelle Verschuldung,

es ist die Sünde als Potenz im Menschen, der sündige Trieb, dessen Auswirkungen nicht von heute auf morgen beseitigt sind, der vielmehr jeden mit unerbittlicher Notwendigkeit der göttlichen Strafe des Todes unterstellt. Der Dichter sagt nicht, in Adam omnes peccaverunt, aber die Stimmung ist dieselbe: auf dem Menschen lastet das Todesverhängnis als Folge seiner Sündhaftigkeit, in jedem neu sich erzeugend, aber doch von Geschlecht auf Geschlecht fortwirkend. Und das traurigste ist, dass die wenigsten das einsehen wollen: sie „zählen“ ihre Tage nicht, d. h. sie ziehen aus dem allgemeinen Todesverhängnis nicht den Schluss auf die Ursache, die Macht der Sünde im Menschen.

Der Dichter rechnet freilich zu den Sünden auch die „verborgenen“, d. h. doch wohl die Versehenssünden, und beweist damit, dass er wie fast alle seine Zeitgenossen nicht auf der Höhe der prophetischen Erkenntnis steht, nach der Sünde immer die Tat des freien Willens ist. Auch dieser Fromme kann sich in seiner Vorstellung von Sünde und Schuld von der gesetzlichen Kasuistik und Veräusserlichung der Religion nicht frei machen. Aber er ist auf dem Wege, sie durch Vertiefung des Sündenbewusstseins innerlich zu überwinden.

Die Erfahrung von der Sünde als einer das Menschenleben durchwaltenden Macht hat wohl auch der Dichter von Psalm 25 $_7$ gemacht, wenn er Gott bittet, der S ü n d e n s e i n e r J u g e n d nicht zu gedenken, vgl. Hiob 13 $_{26}$. Wenn hier ein älterer Mann spricht, so kann man nicht gut annehmen, dass er glaubt, seit seiner Jugend nicht mehr gesündigt zu haben. Er ist sich vielmehr bewusst, von Jugend an Schuld auf Schuld

gehäuft zu haben, früher wohl mehr als jetzt, wo er sich zu den ענוים, den „Demütigen“, die Jahwes Bund und Zeugnisse bewahren (25_{9} f.), zählt, und er seufzt unter der Last dieser alten und mancher neuen Verschuldung, an die ihn sein gegenwärtiges Elend erinnert (so schon Calvin, vgl. Hupfeld-Nowack z. St.). Gegen diese Erklärung darf man nicht einwenden, gerade die Verbindung von Sünde und Leid, die dem Dichter feststehe, sei ein Beweis dafür, dass seine Worte weniger dem Gedanken naturhafter Verderbtheit des Menschen Ausdruck geben wollen als dem Bedürfnisse, sich sein augenblickliches schweres Unglück aus dem Zorn Gottes über besonders arge Jugendsünden zu erklären; er bleibe also in dem alten oberflächlichen Vergeltungsglauben stecken. Auch der Dichter des Hiob streift den Gedanken, Gott suche an dem Frommen die Sünde der Jugend heim, und will doch nichts davon wissen, dass Gut und Böse, Glück und Unglück Korrelate seien, und Psalm 109_{14} flucht ein durch die Gehässigkeit seines Gegners aufs höchste empörter Frommer diesem höchst unfein nach, Gott möge ihn die Sünden von Vater und Mutter treffen lassen. Diese Anschauung von der solidarischen Haftung für Sünden der Vergangenheit setzt ein Nichtvergessen derselben bei Gott voraus, das über den Gedanken an die aktuelle Sünde fort zum Begriff der mit dem Wesen des Menschen verbundenen Sündenschuld führt.

Am reinsten aber kommt diese Auffassung in Ps. 51 zum Ausdruck. Spräche der Dichter nicht von seinem zerschlagenen Leibe, so wüssten wir nicht, dass er seine Sünde als Ursache seines Unglücks betrachtet, so selbständig und beherrschend tritt bei ihm der Gedanke an

die Sündenschuld in den Mittelpunkt des Gebetes. Ihm ist es um die innere Gewissheit der Versöhnung mit dem zürnenden Gott zu tun, um ein reines Herz als die einzige Gewähr der Gottesgemeinschaft, die er durch Mangel an sittlich-religiöser Willenskraft verloren hat, kurz um Wiedergeburt. Denn es handelt sich bei ihm nicht um eine einmalige gelegentliche Versündigung, sondern um eine sündige Gewohnheit; er weiss nur zu gut, woran es bei ihm fehlt. Aber er weiss auch, dass er nicht gegen Menschen sich vergangen hat — er ist keiner von den groben Sündern —, sondern allein gegen Gott, vermutlich durch den Hang, mit seinem Schöpfer über das Los der Guten auf Erden zu hadern. Auch ihn wird das Problem der sittlichen Weltordnung verbittert und zu unfrommen Gedanken verleitet haben, vgl. 73 21, so dass er wohl bisweilen sass, wo die Spötter sitzen. Dieser traurige Hang zu religiösen Zweifeln erscheint ihm als Ausfluss seiner von Natur sündigen Art: von Sündern kann nichts anderes stammen als Sünder. Das sittliche Manko liegt im Wesen des Menschen. Das ist natürlich keine dogmatische Erbsündenlehre, aber es ist ein aus blutendem Herzen kommendes Bekenntnis zur sittlichen Ohnmacht des Menschen, der wohl das Wollen, aber nicht das Vollbringen hat. Dieses Unvermögen, am Guten zu halten, erbt fort von Geschlecht zu Geschlecht und raubt auch den Besten den Frieden der Seele — ein ethischer Pessimismus, der diesem Frommen zur höchsten Ehre gereicht und mit dem er manchen Namenchristen aufs tiefste beschämen kann, und eine Sündenerkenntnis, die ihre Wurzeln in den Tiefen prophetischer Gedanken hat.

Endlich ist darauf hinzuweisen, dass ein tieferes Sündengefühl dem im Psalter so oft ausgesprochenen Gedanken zu Grunde zu liegen scheint, Jahwe sei ein gnädiger und gern zum Verzeihen bereiter Gott. In immer neuen Tönen preisen die Frommen Jahwes Güte gegen seine Verehrer, sein Mitleid und Erbarmen, und lassen die bekannte Stelle Ex. 34 $_6$; „Jahwe, Jahwe, ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und reich an Huld und Treue; er bewahrt Huld den Tausenden und tilgt Schuld und Frevel und Sünde“ in vielfacher Variation in ihren Liedern wiederklingen, vgl. 86 $_4$ f. u. $_{15}$ 106 $_{45}$ 107 $_1$ 111 $_7$ 145 $_8$ 78 $_{38}$ u. ö. Und dieser Glaube erhebt sich wohl auch wirklich oft auf der dunklen Folie eines Sündenbewusstseins, das von der Notwendigkeit göttlicher Vergebung tief durchdrungen ist, dem also die Sünde mehr als eine gelegentliche Entgleisung ist. Eine Ahnung von dem wahren Wesen der Sünde hat also auch das ältere Judentum gehabt, insofern nicht nur über aktuelle Sünden reflektiert, sondern auch von einzelnen die Sünde als der Natur des Menschen eingeborene Macht empfunden wurde.

Indessen können diese Zeugnisse einer wahren Herzensfrömmigkeit unsere Behauptung, dass der Sündenbegriff des älteren Judentums durchschnittlich sehr äusserlich und lax war, nicht entkräften. Wir können nur auch hier wieder betonen, dass es sehr verschiedene Höhenlagen der Frömmigkeit gab und dass man sich vor falschem Systematisieren hüten muss. Dem Glauben an die allgemeine Sündhaftigkeit und die Sünde als Potenz im Menschen steht doch in den Psalmen die naive Freude an dem eigenen sittlichen Können, der Glaube, dass die Tugend ein Wissen sei, und die mehr oder weniger eitle

Selbstgerechtigkeit gegenüber.

Die meisten Frommen haben gewiss *jeden* für der Sünde unterworfen gehalten, aber auch nie ernstlich an der Macht des natürlichen freien Willens gezweifelt — dieser Glaube ist ja das Substrat jeder Gesetzesreligion — und sind darum auch nie zu einer wirklichen Sündenerkenntnis durchgedrungen. So lange die „Gerechten“ die Schosskinder Jahwes und Heiden und Sünder die Gefässe seines Zornes waren, konnten sie das auch gar nicht, denn ihr freier Wille war ein Wille zum Guten, bei jenen aber zum Bösen, vgl. Ps. 14_{1} ff. 36_{2} ff.* u. a. Jene sündigen mit Bewusstsein, sie aber haben Gottes Satzungen vor Augen und sind überzeugt, dass sie sie erfüllen können, wenn sie ernstlich wollen. Ihre Gebete wurzeln daher so selten im Sündenbewusstsein, viel lieber bitten sie um Belehrung über Gottes „Wege“**, d. h. um Sicherheit in der Anwendung der Moral auf das Leben und um Schutz in den Nöten des Lebens***. Von der Tiefe der paulinischen Erkenntnis Rom. 3_{23} weiss das Alte Testament trotz Prov. 20_{9} und ähnlichen Aussprüchen nichts.

Man darf unter solchen Umständen bezweifeln, ob die, die Gottes Vergebung so häufig im Munde führten, damit immer einer erhebenden Erfahrung Ausdruck gaben. Bisweilen hat man das Gefühl, dass solche Herzensergüsse von liturgischen Phrasen nicht ganz frei sind. Und bedenklich machen muss doch auch der heitere Optimismus, mit dem der Dichter von Psalm 30 über Sünde und Vergebung spricht:

„Einen Augenblick nur währt sein Zorn,
Ein ganzes Leben seine Huld.
Am Abend kehrt Weinen ein,
Am Morgen Jubel“ (30_{6}).

Wo Zorn und Gnade so schnell wechseln, da ermangelt auch die Ursache des Zornes, die menschliche Sünde, der rechten Tiefe. Welch ein Gegensatz zwischen diesem Kindergemüt und dem Manneserust des Dichters von Psalm 90, dessen Lebensanschauung trotz der pessimistischen Grundstimmung dem christlichen religiösen Empfinden ungleich näher steht als die „leichtherzige Genügsamkeit einer glücklichen Seele, deren Bedürfnisse gestillt sind, wenn sie Anlass hat, Gott zu danken und gleichgesinnte Seelen um sich weiss“ (Duhm).

4.

Man könnte geneigt sein, auch in den Gebeten Psalm 6 102 und wohl auch 143 Zeugen dieses, dem naiven gesetzlichen Moralismus entsprechenden dürftigen Sündenbegriffs zu sehen, weil in ihnen das Sündenbewusstsein entweder gar nicht zum Ausdruck kommt oder so, dass es hinter der Bitte um Beseitigung der Folgen der Sünde fast ganz zurücktritt. Wir sagten daher schon oben, dass diese Lieder eigentlich keine B u s s psalmen sind. Es sind Klagelieder oder Gebete um Hilfe gegen Feinde, wie wir deren viele im Psalter haben. Indem sie aber den Gedanken, dass der fromme Beter unter Gottes Zorn steht, mit einer gewissen Leidenschaft zum Ausdruck bringen, unterscheiden sie sich doch wieder wesentlich von diesen und veranlassen uns, sie mit den wirklichen Bussliedern zu vergleichen, in denen ebenfalls der Gedanke an den Zorn Gottes beherrschend im Mittelpunkt steht. Dabei erkennen wir dann freilich, dass die Frömmigkeit, der sie Ausdruck geben, von jenem naiven Selbstbewusstsein, dem die Sünde nur ein bedauerlicher, weil oft folgenschwerer Irrtum und Ausfluss gelegent-

licher menschlicher Schwäche ist, weit entfernt ist.

Vergleichen wir Psalm 6 mit 38. Sie ähneln einander in der Beschreibung des Leidens, unter dem der Beter seufzt, und der Ursache desselben, des Zornes Gottes, sehr, sogar im Wortlaut. Aber während der fromme Sänger von Psalm 38 von der Empfindung des göttlichen Grimmes zur Erkenntnis des Grundes des Strafgerichtes, seiner Sünde, durchdringt, schweigt das Gebet Psalm 6 davon gänzlich. Wie soll man das verstehen? Bei Psalm 6 könnte man in Anbetracht der vielen stilistischen Berührungen mit anderen Stücken des Psalters geneigt sein, das Lied für ein Flickwerk zu halten, dem die mangelnde Wahrheit der Empfindung jeden Wert nimmt. Aber die Sammler der Psalmen haben auch aus dem Cento den Herzton religiösen Lebens herausgehört und es der Aufnahme unter die Gebetslieder Israels gewürdigt. Sie haben an dem Mangel eines Sündenbekenntnisses gerade in diesem Zusammenhange von Zorn Gottes und Leiden des Frommen keinen Anstoss genommen, sonst wäre das Gedicht wie viele andere, und höchst wahrscheinlich auch 143, in dieser Hinsicht ergänzt worden. Solche Frömmigkeit war also im älteren Judentum lebendig. Und wirklich stehen Gebete wie 6 und 102 — wenn es vollständig überliefert ist — nicht allein im Psalter. Psalm 88 und 22* — Psalm 31 möchten wir nicht hierher rechnen — sind Zeugen desselben eigenartigen frommen Bewusstseins. Hier wie dort das Gebet eines von Gott Heimgesuchten und im Elend Verlassenen, aber kein Wort der Erkenntnis des inneren Zusammenhanges von Leid und Sünde, die sonst immer zum Ausdruck kommt. Ja, diese Frommen führen nicht

einmal ihr Streben nach „Gerechtigkeit“, ihren untadligen Wandel vor Jahwe als Grund zu Gottes schleuniger Hilfe ins Feld. Fühlen sie Gottes Hand so schwer auf sich liegen, dass sie nur noch an ihr Elend und ihren etwaigen baldigen Tod denken? Dann wären diese Lieder Zeugen einer unmännlichen Todesfurcht und von religiös durchaus unlebendigen Persönlichkeiten gedichtet. Aber es ist nicht so, dass die Not sie erst beten gelehrt hätte. Ihre Bitten sind von einem Gottvertrauen getragen, das einem inneren Zuge des Herzens entspricht, ob es nun ausgesprochen ist wie in 22 10 ff. oder nicht, wie in 88. Oder sind sie, wie Duhm meint, von einem im b e s t e n Sinne naiven Gottvertrauen beseelt, einer Religiosität, die sich nicht in den oberflächlichen Gedanken über Sünde und Sühne bewegt wie die typische Frömmigkeit von Psalm 32 und 38, sondern ihre eigenen Wege geht? Dafür könnte schon der Umstand sprechen, dass in diesen Liedern die übliche Verwünschung der Gegner fehlt, der Ausdruck kleinlicher Rachsucht, mit dem die Frommen ihre Gebete zu verunzieren pflegen. Auch in Psalm 6 ist nicht von Bestrafung der Feinde die Rede, sondern von ihrer Beschämung durch den sichtbaren Beweis göttlicher Hilfe. Sie sollen also durch die dem Beter widerfahrene gnädige Errettung eines besseren belehrt werden. Vielleicht hatten sie wie Hiobs Freunde in seinem Leiden den Beweis seiner Sündenschuld gesehen und nun eingesehen, dass auch einmal ein Gerechter leiden muss. Jedenfalls dürfen wir behaupten: wenn diese Frommen ihr Elend nicht unter den Gesichtspunkt des Strafleidens stellen und die Bitte um Gottes Hilfe nicht mit dem Wunsche um Bestrafung ihrer Feinde

verquicken, ja diesen Gedanken nicht einmal streifen, sondern einfach sich in der Not an dem Glauben an Jahwes Hilfe aufrichten, so hebt sich ihre Frömmigkeit allerdings wohltuend von der der grossen Menge der Chasidim ab. Nur ist damit noch nicht gesagt, dass sie von moralistischen Gedanken frei ist. Wenn sie aber zugleich weder von ihrer „Gerechtigkeit“ grosse Worte machen, noch im Sündenbekenntnis ihr Herz erleichtern, so legen sie offenbar auf diese Dinge in ihrem Verkehr mit Gott keinen Wert. Sie haben gelernt, derartige Erwägungen aus der Reflexion über ihr Elend auszuscheiden, weil ihnen die Erfahrung gezeigt hat, dass Glück und Unglück unter Fromme und Gottlose wahllos verteilt ist. Es sind Hiobsseelen, die in diesen Liedern zu uns sprechen, Menschen, die wie jener grosse Dulder und Gottsucher das alte Vergeltungsdogma verwerfen, aber auch wie er keine Antwort auf die Frage nach dem Warum? der Leiden des Frommen finden. Sie grübeln wohl auch nicht wie Hiob über dieses Warum? Sie klammern sich an ihren Gottesglauben, an die Ueberzeugung, dass Jahwe helfen kann und will, und dass ihre Not auch wieder ein Ende haben wird, allerdings ihrer religiösen Eigenart und der Schwere ihres Leidens entsprechend in verschiedener Weise.

Der Dichter von Psalm 6 hat durch sein Gottvertrauen die Not bereits innerlich überwunden. Er sieht das Morgenrot der göttlichen Gnade leuchten, während der Fromme in Psalm 22 noch so sehr mit dem Gedanken an sein Unglück beschäftigt ist, dass er zunächst keinen Ausweg sieht und in dem Gedanken, dass Jahwe noch nie und nimmer seine Gläubigen verlassen habe, Trost sucht:

warum sollte er *ihn* verstossen haben? Sein ganzes früheres Leben ist ja ein Beweis für das Recht des Vorsehungsglaubens. Dagegen klingen die Gebete 88 und 102 in tiefer Schwermut aus, vgl. 88 19

„Du hast die Freunde mir entfernt,
Und nur das Dunkel bleibt mir treu.“ *

Vor den Augen dieser Frommen will es dunkel werden. Aber trotzdem werden sie an ihrem Gottvertrauen nicht irre, und das ist das religiös Erhebende an ihrem Gebet. Sie ahnen, wie auch der Dichter von Psalm 90, trotz allem, was Glauben heisst. Nicht in dem vollen christlichen Sinne der ungeteilten Hingabe des Willens an Gott, auch da, wo es Nacht zu werden droht, aber es ist die Knospe jenes tieferen Gottvertrauens, das in dem 73. Psalm sich zur reinsten Blüte entfaltet hat. Noch sind sie von der Höhe der Erkenntnis, dass die Gemeinschaft mit Gott über alles Erdenleid und allen Unverstand des Lebens hinausträgt in die Ewigkeit, weit entfernt, aber sie haben den Vorhof zum Heiligtum betreten, indem sie dem innerlich unwahren Glauben an die greifbare Koinzidenz von Schuld und Schicksal entsagt haben und ihm wie Hiob mutig ihre eigene Erfahrung entgegenstellen. Ihre Schuld, mag sie nun eine spezielle Sünde sein oder von dem Gedanken an die allgemeinmenschliche Sündhaftigkeit getragen sein, erklärt ihnen Gottes Weltregiment, das auch über den Frommen das Leid und den Tod des Sünders verhängt, nicht, darum schweigen sie davon und klagen auf Hoffnung.

Weit entfernt also, dass wir in den genannten Liedern Zeugen jener oben beschriebenen satten moralistischen Frömmigkeit des älteren Judentums haben, offenbaren

sie uns vielmehr das Vorhandensein einer tieferen Auffassung vom Verhältnis des Menschen zu Gott. In ihnen dämmert leise das Wesen der Religion als vertrauensvoller Hingabe des Willens an Gott auf. Durch die Nacht des irdischen Leids geht es hier aufwärts zu dem Glauben, der sich nicht an dem Gegensatz zur Welt der Gottlosen orientiert, sondern in sich selbst die Gewissheit trägt, dass Gott im Regiment sitzt.

Man kann sich kaum einen grösseren Gegensatz des religiösen Erlebnisses denken, als den zwischen der kindlich-heiteren Frömmigkeit des 37. Psalms *, die felsenfest davon überzeugt ist, dass Jahwe den Gerechten noch nie im Unglück habe sitzen lassen (vgl. 37 25) und der Seelenqual und den Thränen des Beters in Psalm 88, der umsonst die Hand erwartet, die sich ihm von oben entgegenstrecken soll, und doch von seinem Gott nicht lassen will. Diese Lieder bilden zusammen mit den Gebeten 6 22 (102) 49 und 73 gewissermassen Marksteine in der Entwicklung der jüdischen Frömmigkeit. An die Stelle des naiven Vergeltungsglaubens, der den Diesseitscharakter der älteren Religionsstufe wiederspiegelt, tritt der Pessimismus der individuellen Erfahrung, der das Leben nicht mehr in das Schema von Schuld und Schicksal zwängen mag, und der schliesslich durch die Kraft seines ungebrochenen Gottvertrauens die Religion des Jenseits entdeckt.

Gern würde man auch Psalm 143 in den Kranz dieser für die Geschichte der Religion so wichtigen Lieder einflechten, aber so wie das Gebet überliefert ist, fällt es von der Höhe innigen Vertrauens auf Gottes gnädige Hilfe in der Not und heisser Sehnsucht nach

der Gemeinschaft mit ihm in die sittlich inferiore Bitte um Vernichtung der Feinde herab, die umso peinlicher wirkt, als das als besonderer Erweis der Huld Jahwes betrachtet wird. Da kein triftiger Grund vorhanden ist, die letzten Stichen von dem Gebet als Zusatz zu trennen, so wird man auch diese Art disharmonischer Frömmigkeit für eine typische Lebensäusserung der jüdischen Religion halten müssen. Denn dass das Lied, stilistisch betrachtet, eine „Blumenlese aus allen möglichen Klageliedern“ (Duhm) ist, scheint uns nicht zu dem Urteil zu berechtigen, solche Klagen könne man kaum ernst nehmen. Auch liturgische Stücke sind nicht unser Eigentum, und doch legen wir eine Fülle tiefster religiöser Empfindungen in ihre Worte. Aber freilich macht das Gebet mit seinem Nebeneinander von herzlichem Gottvertrauen, moralistischer Frömmigkeit und wilder Rachgier einen wenig befriedigenden Eindruck.

Mit der tieferen Erfassung des Problems der sittlichen Weltordnung ist natürlich auch eine vertiefte Betrachtung der Tatsache der menschlichen Sünde verbunden. Das dürfen wir von den Dichtern der oben genannten Lieder behaupten, ohne dass sie, wie schon gesagt wurde, ihrem Schuldbewusstsein Ausdruck geben. Ihre Meinung darüber wird sich von der Hiobs und mancher anderer Psalmdichter, die die allgemeine und wesenhafte Sündhaftigkeit aus der physischen und moralischen Ohnmacht des Menschen herleiten, nicht entfernen. Hätten sie vor Gott ihre Sünden gebeichtet, so hätten sie das wohl kaum mit andern Worten getan, als Sir. 16 22 zu lesen ist:

„Wer kann vor ihm Werke der Gerechtigkeit aufweisen,

Und was für eine Hoffnung ist vorhanden, dass ich recht-
schaffen sein sollte?", *

und mit dem Dichter von Psalm 39 würden sie wohl des Lebens Leid und Trübsal, die auch dem Frommen nicht erspart bleiben, auf die allgemeine Sündenschuld zurückführen, unter deren Last das kurzlebige Menschengeschlecht dahingeht, von Staub zu Staube, vgl. 12:

„Mit Züchtigungen ob der Sündenschuld
Wiesest du den Menschen zurecht,
Liessest zergehen seine Herrlichkeit wie die Motte —
Nur eitel ist alles, was Mensch heisst." **

5.

Gern wüssten wir etwas von der Stellung solcher Frommen zu dem offiziellen Kultus des Judentums. Haben sie den gottesdienstlichen Formen Israels, im besondern dem Opferkultus, irgend welchen Wert beigelegt, oder sind sie auch hierin ihre eigenen Wege gegangen? Ausdrückliche Zeugnisse dafür haben wir nicht, und wir können nach unsern christlich-kirchlichen Erfahrungen nur sagen, dass sich eine eigene religiöse Lebensanschauung recht wohl mit positiver Kirchlichkeit verträgt, weil wahre Herzensfrömmigkeit aus allen Regungen des religiösen Lebens Nahrung zu ziehen vermag. Aber wenn wir beachten, dass sich in der Frömmigkeit der Psalmen eine, vielleicht der Konsequenzen nur halb oder kaum bewusste Loslösung vom kultischen Gottesdienste anbahnt, so werden wir daraus mit Vorsicht Schlüsse auf die sozusagen kirchlichen Anschauungen der Frommen, deren Glaubensleben uns in den zuletzt behandelten Liedern entgegentritt, ziehen dürfen. Darüber zum Schluss einige Worte.

Die Sehnsucht nach dem Tempel, die Freude und

das Glück der Frommen, in der Gemeinde der „Gerechten“ vor Gottes Angesicht stehen zu dürfen, klingt aus dem Psalter in vollen Tönen wieder.

„Ein Tag in deinen Vorhöfen ist besser
Als tausend draussen,
An der Schwelle des Hauses meines Gottes zu sitzen,
Als zu wohnen in den Zelten des Frevels.“ *

singt der Dichter des 84. Psalms und preist das Glück derer, die ständig in Jahwes Nähe weilen dürfen oder denen er die Pilgerfahrt nach Zion gelingen lässt. Damit gibt er den Gefühlen der grossen Menge der Frommen, deren naiveren Bedürfnissen der sinnenfällige Tempelkultus entsprach, treffend Ausdruck.

Ein Hauptanliegen dieser naiven Gemüter war es, Gott in der Opferversammlung das Gelübde zu zahlen, das sie in der Not oder bei irgend welchem Anlasse angelobt hatten. Alle Frommen sollten es erfahren, dass der gnädige Gott ihr Gebet erhört hatte und mit einstimmen in sein Lob wenn der Beter sein Opfer darbrachte, vgl. z. B. 22 23 ff.:

„Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden,
In der Festversammlung dich preisen.
Ihr, die ihr Jahwe fürchtet, preiset ihn,
Same Jakobs, gebt ihm die Ehre,
Bebt vor ihm, Same Israels!“

„*Denn er hat des Elenden Elend nicht verachtet* **
Und sein Antlitz vor mir nicht verborgen,
Als ich zu ihm schrie, (mich) erhört.
Von ihm (kommt) mein Lobgesang in grosser Gemeinde,
Meine Gelübde bezahl' ich vor denen, die ihn fürchten.“

Meist hat es sich dabei um wirkliche Gelübde o p f e r gehandelt. Das Ritual des Priesterkodex scheint deren drei Arten, todha, nedher und nedhabha, zu kennen,

über den sachlichen Unterschied derselben sowie über ihre Zugehörigkeit zu der Klasse der sog. Friedmahlopfer oder Brandopfer aber fehlen nähere Bestimmungen. Nur soviel ist sicher, dass die todha einen höheren Grad von Heiligkeit besass als die andern Arten, vgl. Lev. 7 15 f. In dem liturgischen Gebete Ps. 69 13 ff. heisst es:

„Ich komme in dein Haus mit Brandopfern,
Zahle dir meine Gelübde,
Wie meine Lippen sich aufgetan haben,
Und mein Mund sprach, als ich in Not war,“

es rechnet also die nedarim zu den Brandopfern und beweist uns, dass das „Gelübde zahlen“ im Sinne des Opferrituals auszulegen ist. Vielleicht gab es noch andere Formen von todha und nedher als die im Priesterkodex beschriebenen. Der Fromme, der das liturgische Gebet Ps. 116 seinem Dankopfer im Tempel zu Grunde legte, erhob beim Anrufen Jahwes den „Becher des Heils“, brachte also wahrscheinlich ein selbständiges Trankopfer dar. Solche Libationen kennt das jüdische Gesetz sonst nur als Begleitopfer, beim sog. Tamid, bei der Darbringung der Erstlingsgabe am Massothfest, bei der sog. Auflobung sowie bei den meisten privaten Brand- und Schlachtopfern, während die in dem Psalm angedeutete Zeremonie ein Opfer für sich zu sein scheint.

Opfer und Lobgesang galten also im allgemeinen als die wesentlichen Bestandteile der Fried- und Brandopfer, die auf einem Gelöbnis irgend welcher Art beruhen. Handelte es sich zugleich um Sühne einer Schuld, so trat die öffentliche Beichte (vgl. Sir. graec 8 5; syr. 4 22; auch Lev. 5 5 ist wohl so zu verstehen), vielleicht in Form eines Bussliedes hinzu. Denn es entspricht dem ausgeprägten Gemeingefühl der Kreise der Chasidim,

ihre religiösen Bedürfnisse zu einer öffentlichen, kirchlichen Angelegenheit zu machen. Diese Leute beteten nicht im Kämmerlein, sondern vor Jahwes Wohnung im Angesicht der „Gerechten“. Im Psalter haben wir eine Anzahl solcher Beichtlieder, die, ursprünglich dem Herzenstriebe eines Frommen entsprossen, durch Anpassung an ähnliche Situationen leicht liturgischen Charakter bekamen, z. B. Psalm 30 und 65, und Hiob 33 $_{26}$ ff. spielt deutlich auf diese fromme Sitte an, zitiert vielleicht in $_{27}$ b f. ein solches Lied:

> „Ich habe gesündigt und das Recht gekrümmt,
> *Aber er vergalt mir nicht nach meiner Sündenschuld.* *
> Er erlöste meine Seele vom Hinabfahren zur Grube,
> Und meine Lebendige darf des Lichtes sich freuen.“

Aber der Psalter lässt auch eine andere Anschauung zu Worte kommen; er enthält Lieder, deren Verfasser den Nachdruck nicht auf das kultische Zeremoniell, sondern auf den Beweis der frommen Gesinnung in Lob und Dank legen. Es sind das die ersten Spuren der inneren Loslösung der jüdischen Religion von den Schranken des Opferkultus, der ja seinem Wesen nach einer naiven Stufe des religiösen Lebens angehört und im Judentum nur die harte Schale für einen edlen Kern bildete.

V i e l l e i c h t setzte, wie Duhm meint, die Opposition gerade bei den Privatopfern ein. So würde es sich gut erklären, dass in dem Dankliede 40 $_{2}$ ff. ausdrücklich betont wird, der Fromme habe „in grosser Versammlung“ d. h. wohl im öffentlichen Gottesdienst Gottes Hilfe gepriesen, während doch zugleich gesagt wird, Jahwe habe an Schlachtopfern und Gaben (זבח ומנחה) **

keinen Gefallen, sondern allein daran, dass die Frommen seinen Willen tun. Aber der Ausdruck „in grosser Versammlung“ muss nicht notwendig bloss den Tempelgottesdienst bezeichnen, wir können auch an die Anfänge synagogaler Feiern oder ähnlicher religiöser Zusammenkünfte denken. Dann wäre die Opposition des Beters gegen den Opferdienst noch radikaler; er verwürfe jeden Kultus. Jedenfalls darf man aus 40 10 nicht folgern, dass er „eifrig am Kult teilgenommen habe“, dessen wichtigsten Zweck aber in der Lobpreisung Jahwes sehe (Duhm). Wer wie dieser Fromme das Opferritual den ethischen Forderungen Gottes scharf gegenüberstellt, kann vom Kultus nur eine sehr geringe Meinung haben. Und diese Stimmung prägt sich auch in andern Liedern des Psalters deutlich aus, die z. T. sehr scharfe Absagen an den Opferkultus enthalten. Der Dichter des 50. Psalm begründet (vgl. 14) seine Anschauung vom rechten Gottesdienst, der im Opfern von Lob und Gelübdezahlen, d. h. nach dem parallelen Ausdruck 15 im Lobpreis des barmherzigen und gnädigen Gottes bestehen soll, damit, dass er mit ironischen Worten auf die Unvernunft der blutigen, der Gottheit als Speise vorgesetzten Opfer hinweist, die doppelt unvernünftig sind, weil der Mensch sie *dem* Gotte, dem doch die ganze Welt gehört, als Geschenke darbringt, vgl. 50 9. Er kann Gott von sich aus nichts geben, und Gott bedürfte auch seiner Gaben nicht, wenn ihn hungerte. Eine schärfere Verurteilung der gesamten Opferinstitution kann es wohl kaum geben, und es ist eine sonderbare Verkennung dieses Tatbestandes, wenn Duhm meint, der Verfasser dieses Liedes habe nicht die Absicht, auf Abschaffung der Opfer zu

dringen. Es scheint uns ausgeschlossen, dass er nur den Ersatz der Privatopfer durch geistige Gaben, Lob und Dank, empfehlen will, denn wer so sarkastisch über den ererbten Kultus spricht, hat sicherlich nicht vor dem Unterschied zwischen offiziellen und privaten Opfern Halt gemacht.

In Psalm 69 2 ff. schliesst die Klage zu Gott mit dem unmissverständlichen Gedanken:

> „Ich will Gottes Namen preisen im Liede,
> Will ihn mit Lobgesang erheben.
> Das ist Jahwe lieber als Stiere,
> Als Farren mit Hörnern und Klauen",

und in dem Fragment 50 16—19 heisst es:

> „Rette mich, Gott, von blutigem Tode,
> So soll meine Zunge deine Huld bejubeln;
> Herr, öffne, meine Lippen,
> So soll mein Mund deinen Ruhm verkünden!
>
> Denn du magst kein Schlachtopfer und . . . . . .
> An Brandopfern hast du keinen Gefallen — *
> Opfer für Gott ist ein zerbrochener Geist,
> Ein zerschlagenes Herz verschmähst du nicht."

Auch hier wird man kaum die Opposition gegen die Opfer auf die privaten Leistungen im Sünd- und Schuldopfer und beim Abtragen von Gelübden beschränken können, wenn auch zugegeben werden muss, dass die Gegenüberstellung von geistigen und materiellen Gaben an Gott, von Lob und Dank und blutigen Opfern, am ehesten aus der Polemik gegen die Ueberschätzung der rituellen Sünd- und Gelübdeopfer zu verstehen ist. Aber auch Ps. 141, in dem von Lobsingen und Danksagen nicht die Rede ist, stellt Gebet und Handerheben in Gegensatz zum Opferzeremoniell, wenn der Dichter (2) sagt:

„Lass mein Gebet als Rauchopfer vor dir stehen,
Mein Handerheben als Abendopfer.“

Man könnte mit Duhm den Einwand machen, es handle sich bei dieser Stellung zum offiziellen Opferkultus wohl um unfreiwilligen Verzicht auf die Ausübung desselben, und die Frommen, die so eifrig dagegen sprechen, machen aus der Not eine Tugend. Und wirklich ist angesichts von Psalm 69 2 ff. diese Erklärung nicht ganz abzuweisen. Der Fromme, der hier seinem grimmigen Hasse gegen seine Feinde Luft macht, charakterisiert diese und sich selbst in einer Weise, dass wir ihn uns als Haupt einer ganzen Partei denken müssen, einen Führer der Chasidim, die der Eifer um Jahwes Haus verzehrt (69 10). Dann sind die Gegner aber wohl kaum beliebige „Gottlose“, sondern solche, mit denen der Fromme einen prinzipiellen Kampf ausficht, und man wird kaum umhin können, das Lied mit Olshausen, Baethgen und Duhm aus der Zeit der syrischen Wirren herzuleiten. Vielleicht ist an das Regiment des Alkimos zu denken. Wenn es daher 69 23 heisst:

„Möge ihr Tisch vor ihnen zur Schlinge werden,
Ihre Friedmahlopfer * zum Fallstrick“,

so ist das nicht als Bild für das Wohlergehen der Gottlosen im allgemeinen zu verstehen, sondern auf die Opfermahlzeiten der Partei des Alkimos im Tempel zu deuten, aus dem der Beter mit seinen Anhängern gewaltsam entfernt ist. Zu diesen gehörte wohl auch der Dichter des von dem gleichen politischen Hass getragenen Liedes Psalm 141.

Diese Erklärung der Verwerfung des Opferkultus aus der Notlage der Frommen, die, wie Duhm zu 69 31 f. gut bemerkt, die Vernunft zur Waffe ihrer Opposition

machen, macht es uns auch begreiflich, dass es gerade Vertreter der jüdischen Durchschnittsfrömmigkeit sind, aus deren Munde wir solche Urteile zu hören bekommen. Aber freilich, wer will behaupten, dass bei diesen nicht auch ohne den speziellen Anstoss durch den Parteikampf die Kritik an den überkommenen gottesdienstlichen Formen hätte erwachen können, rein aus religiösen Motiven heraus? Die Polemik in Ps. 50_8 ff. 51_{16} ff. und 40_7 scheint durchaus unabhängig von parteipolitischen Nötigungen zu sein. Dürfen wir aber schon in diesen Kreisen, wo die Achtung vor dem von den Vätern überkommenen Schatz an kultischen Formen und frommen Sitten gewiss ein Beweis der Frömmigkeit war, solche Gedanken voraussetzen, so noch viel eher da, wo der alte Glaube unter der Wucht persönlicher schmerzlicher Erfahrungen und religiöser Zweifel neuen, tieferen Erkenntnissen von Gottes Walten zu weichen begann. Die Sänger der „Buss“-Psalmen 6 und 102 und der ihnen in der religiösen Grundstimmung verwandten Gebete Ps. 88 und 22 werden schwerlich auf kultische Leistungen materieller Art grossen Wert gelegt haben — auch darin dem Dichter des Hiob und den „Weisen“ der Spruchliteratur verwandt*.
